EL HOMBRE,



IMAGEN DE DIOS EN LA BIBLIA

(Apuntes de un diálogo entre B. Lahoz, metafísico, y un biblista)

1. — Hace veinte años que conocí al P. Bienvenido Lahoz. La Congregación Mariana que entonces yo dirigía, organizaba los viernes en un piso de la calle Valencia unas Conversaciones católicas abiertas a los intelectuales. Presidía la Congregación y las Conversaciones el doctor Francisco Sanmartín, profesor entonces en la Universidad de Barcelona y actualmente en la de Pamplona.

Asiduo asistente e interlocutor de las Conversaciones era el P. Lahoz. Allí nos conocimos.

Desde aquellas fechas, el fraile mercedario ha honrado mi cuarto de trabajo con repetidas visitas. Venía a traerme sus publicaciones y a comentarlas. Me refiero a publicaciones científicas porque el P. Lahoz ha alternado escritos de edificación religiosa con los de investigación filosófica y teológica.

Un día del año 1965, el comentario versó sobre el libro de J. M. Delgado Varela, **Renovación teológica**, que acababa de aparecer. Es un libro de un teólogo español que hace justicia al pensamiento filosófico-teológico de Angel Amor Ruibal —pensador éste ya acreditado— y de Bienvenido Lahoz, quien, fuera de círculos reducidos, no había recibido aún la consideración y espaldarazo que su descollante altura intelectual merecía. Delgado Varela propone como piezas fundamentales de renovación teológica el «correlativismo» de Amor Ruibal y el «realismo introspectivo» de Lahoz.

Tan honrosa proposición salía a luz en un libro editado el año 1965. Quince años antes, J. Solano ni si-

quiera menciona al P. Lahoz en el trabajo «La Teología en España durante los últimos veinticinco años (1925-1950)» (1). No lo menciona, seguramente, porque hasta los años cincuenta, Lahoz no había puesto aún en letra impresa su pensamiento renovador. Fue a partir de 1951 cuando el mercedario empezó a enviar a las prensas escritos de filosofía y teología. Frutos bien maduros porque el pensador tenía ya 64 años. El año 1951 lanzó el primer trabajo de sesgo «revolucionario». Su título: «Hacia un nuevo orden racional». El mismo año respondió a sus críticos con el escrito «La actividad divina ad extra», tema sobre el que volverá a escribir más ampliamente dos años después. El año 1952 publicó «Realismo introspectivo» Dos años más tarde, «La concepción Inmaculada de la Virgen Santísima y el consejo trinitario». Todos estos trabajos, publicados en forma de cuadernos, salieron a la luz pública «ad usum privatum», medida de prudencia de su autor, que conocía por experiencia el «escándalo» que en los medios teológicos del país, en exceso conservadores, producía en semanas o congresos la exposición honrada de su pensamiento innovador.

En años sucesivos, Lahoz fue confiando a las acogedoras páginas de la revista **Obra Mercedaria** el fruto de su pensar en forma de artículos cortos: «Inestabilidad del Dios óntico» (1957), «La inmanencia racional pura» (1958), «Más allá de la cognoscencia» (1958), «La Trinidad creadora y la trinidad creada» (1959), «Nuestra mente es una trinidad de creadores consustanciales y distintos» (1960), «Resistencias al orden trinitario» (1960), «Derivaciones teológicas y apologéticas de la trinidad racional» (1960-62), etcétera.

Estos títulos, que en revistas deseosas de renovar filosofía y teología hubieran sido títulos de reclamo, encontraron cerradas las puertas de nuestras revistas especializadas. Es un audaz —se decía—, un independiente, un innovador. En consecuencia, no se le confiaban ponencias en asambleas y congresos, se le mermaban las intervenciones, no se requerían sus escritos y se veía obligado a publicar, por ejemplo, el «Resumen de los principales puntos de vista mariológicos del P. Lahoz», al lado de la fábula de Fedro, «El lobo y el cordero» en una revista piadosa (2).

Para el que suscribe, Lahoz era un pensador efectivamente audaz, independiente e innovador. De esto me apercibí desde el primer momento, pero me di cuenta también —y esta impresión se ha confirmado con los años— que era, además, un metafísico de potencia intelectual extraordinaria, un apasionado defensor de la religión y dogma, amén de hombre humilde, sencillo y caritativo. No le oí criticar a detractores; no le vi amargado por silencios y desvíos. Su grandeza humana y religiosa corría parejas con su alta talla intelectual. Era un espectáculo insólito y delicioso tener delante a un hombre de sesenta, de setenta, de cerca de ochenta años, discurriendo con agilidad de funámbulo por problemas intrincados de filosofía y teología. Con agilidad, con vigor y con un convencimiento contagioso.

Por eso bendije aquel día de 1965 que trajo a mis manos el libro de Delgado Varela sobre **Renovación teológica**. Al leer en él que el pensamiento lahoziano debía ser un pilar de la renovación filosófico-teológica, y que la obra principal de Lahoz, **El destino humano en el realismo introspectivo** (3) era «obra excepcional en la literatura española (p. 170), me acordé de Proverbios 15,33: «Antes de la gloria está la humildad», es decir, para llegar a la gloria hay que pasar por la humildad. Así ha ocurrido a muchos genios: han triunfado **post mortem** o en vida tras largos años de contradicción.

2. — Lahoz venía a mi biblioteca, más que a discutir temas metafísicos, para los que soy un interlocutor impreparado, a tratar de temas bíblicos o concernientes a la estructura del lenguaje. Nuestro sabio turolense tenía la verísima intuición que no hay posible renovación teológica si la especulación racional, que era su fuerte, no se basa en un conocimiento cabal de la Biblia. Por eso discutíamos de Biblia. He aquí el tema que más nos entretuvo:

Supuesto fundamental de la especulación de Lahoz es el texto bíblico de Génesis 1,27: **«Dios creó al hombre a su imagen (salmó): a imagen (sélem) de Dios lo creó».** Este texto y el versículo anterior: «Hagamos al hombre a nuestra imagen (**be-salmenu**), a nuestra semejanza (**ki-demutenu**) y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo...», tenían preocupado a nuestro pensador porque en su sistema de «realismo introspectivo» el ser el hombre «imagen de Dios» es rampa de lanzamiento de muchas especulaciones.

«¿Qué dice la exégesis sobre el particular?», preguntaba Lahoz.

Mis respuestas fueron francas como sus afirmaciones. En algunos momentos debieron parecerle decepcionantes.

La palabra **sélem** (imagen, estatua) es voz acadia y cananea. En cananeo, de donde pasó al hebreo, significa «imagen corporal»; en la Biblia se utiliza en sentido poco claro (4) que intentaremos aclarar.

Según los versículos aducidos, el hombre (**adam**) es **sélem** (imagen) de Dios, pudiéndose entender por «hombre», ya el primer hombre incluyendo o no a Eva (**Adam** con mayúscula), ya los hombres (**adam** con minúscula y en sentido colectivo), ya finalmente las dos cosas juntas, porque en la Biblia no raras veces una palabra, sobre si es —como en este caso— epónimo se toma a la vez en sentido individual y colectivo.

(1) **Gregorianum** 32 (1951) 122-152.

(2) Cf. **Obra Mercedaria** 20 (1965) pp. 49-53.

(3) Madrid 1963, 352 pp.

(4) Cf. M. D. Cassuto, art. Adam», **Enc. Migrait**, I, Jerusalén 1950, col. 107.

que es lo que se llama en exégesis rabínica **tartén masmá** (dos sentidos) y en retórica árabe **istijdám**.

Pablo, en I Cor 11,7, entiende este texto en sentido doble pero restringido, refiriéndolo sólo a Adam (con exclusión de Eva) y a los hombres (con exclusión de las mujeres), pues dice que «el varón es **imagen** y gloria de Dios, siendo la mujer gloria del varón».

Hay que descartar la interpretación restrictiva de Pablo —el excluir del concepto «adam» a Eva y las mujeres»— porque Pablo no hace en ese pasaje interpretación literal de Gén. 1,26-27, sino midrásica. También hay que descartar la interpretación que reduce «el hombre» a sólo Adán y Eva porque el capítulo primero del Génesis trata de la creación de especies, y por tanto de «los hombres».

Excluidas estas interpretaciones restrictivas, queda que «el hombre» significa a Adán y Eva y a todos los hombres, los cuales son imagen **(sélem)** de Dios.

Hasta aquí mi respuesta confirmaba los puntos de vista de Lahoz. Pero a continuación surgió la pregunta inquietante: **¿Todo el hombre es imagen, o solamente lo es el alma, «la mente»?** (Lahoz)

Todo el hombre —repliqué— y no solamente el alma, la mente humana.

La antropología de la Biblia, hasta los aledaños del Cristianismo, es unitaria: concibe al hombre como unidad con manifestaciones, que nuestro lenguaje, influido por la filosofía griega, llama espirituales y corporales. En la época en que fue compuesto el primer capítulo del Génesis, s. VI a. C., para los judíos el hombre no era el dicotómico compuesto de alma y cuerpo de la filosofía platónica posterior.

Por tanto, al hablar «del hombre», entendían **todo** el hombre.

Que en Gén. 1,26,27, queda implicado el cuerpo del hombre se infiere de una cierta aversión al empleo de la palabra **sélem** (imagen) perceptible en los Targumim palestinenses. Los traductores de esta clase de Targum, en lugar de traducir **sélem** hebreo por el correspondiente **salma** arameo, sistemáticamente lo traducen con la palabra aramea **demut**, que significa «semejanza»: evitan la traducción literal (**salma**=«estatua, imagen»), para no inducir a nadie a pensar que Dios tiene corporeidad como el hombre su imagen.

El midrás **Tanhuma** (5) traduce igualmente **sélem** de Gén. 1,27, por **demut** (semejanza): esquiva la voz **salma**.

El mismo texto bíblico de Gén. 1,26 parece haber añadido a la frase «Hagamos al hombre a nuestra imagen **«salmenu)»**, la aposición explicativa «a nuestra semejanza **(ki-demutenu)»**, para obviar la atribución a Dios de la corporeidad del hombre su imagen.

Y es que el sentido propio de **sélem** parece ser el de estatua, objeto «cincelado», «cortado», sentido éste de «cortar» que aún retiene el verbo árabe **salama**.

En conclusión: según Gén. 1,26. 27, no es «la mente» sola lo que es imagen de Dios: es **todo** el hombre.

Llegados a este resultado quedaba una cuestión por resolver: ¿qué es lo que hace al hombre imagen de Dios?

La respuesta a esta pregunta tampoco parecía rimar con la filosofía de Lahoz: El hombre es imagen de Dios, según Gén. 1, **por su dominio de los seres inferiores:** Hagamos el hombre a nuestra imagen —a nuestra semejanza—, y (=es a saber) domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los animales domésticos, en todas (las fieras) de la tierra y en todos los animales que reptan sobre la tierra» (Gén. 1,26)

Esta interpretación, que proponen hoy exégetas competentes, ya era conocida por el midrás **Tanhuma** (6).

Es la exégesis de Eclo. 17,3s.: «Revistió (Dios) a los hombres **de fuerza a semejanza suya**, y los hizo a su imagen; infundió el respeto a los hombres en todas carne, de suerte que tengan señorío sobre fieras y pájaros».

El salmo 8,6-9 apoya la interpretación que propugnamos. El salmo de referencia es un himno a la grandeza de Dios en la creación y a la grandeza del hombre, quien aparentemente insignificante en el conjunto de lo creado, ha sido hecho por Dios algo menor que los **elohim** (=los seres celestiales, los ángeles según LXX y Vulgata, aunque también puede traducirse Dios), ha sido coronado de gloria (7) y honor; ha recibido el imperio sobre las obras de Dios que ha puesto todo bajo sus pies: ovejas, bueyes, fieras del campo, aves del cielo, peces del mar (salmo 8, 6-9).

Según este pasaje, claramente alusivo a Gén. 1,26,27, ser el hombre imagen de Dios es ser algo menos que los **elohim**, pero es poseer una corona de gloria y honor: la corona de rey soberano de todo lo creado en la tierra.

La formulación en plural de Gén. 1,26 ha originado en el judaísmo y en el cristianismo antiguo exégesis distintas de la propuesta, pero no aceptables:

«Hagamos (en plural) al hombre a nuestra (plural) imagen, a nuestra (plural) semejanza» fue interpretado por los judíos como participación de los ángeles en el acto de crear Dios al hombre. En consecuencia, el midrás **Beresit Rabbá** (s. 8) concibe la semejanza del hombre con Dios como semejanza con los ángeles e indirectamente con Dios, pues los ángeles fueron creados a imagen y semejanza de Dios.

LXX y la Vulgata, al traducir el salmo 8,6 antes citado, refieren la imagen de Dios de Gén. 1,26 a los ángeles (los **elohim**): «le hiciste algo menor que los ángeles».

Los cristianos vieron en la forma plural de Gén. 1,26 una alusión triple a la Trinidad. Tertuliano (8) se enfada con los judíos que intro-

(5) Tazria 10, p. 19a.

(6) Ed. Buber, p. 154.

(7) Quizá de aquí arranca la palabra «gloria» de 1 Cor. 11,7: «el varón es imagen y gloria de Dios», pasaje en que Pablo comenta Gén. 1, 26-27.

(8) **Adversus Praxeam** 16.

ducen los ángeles en este texto que habla de la Trinidad.

Hoy tenemos a mano explicaciones de la formulación en plural de Gén. 1,26 sin necesidad de recurrir a ángeles o a la Trinidad. Puede ser un plural mayestático, o puede ser simplemente el uso, corriente en tantas lenguas, del plural por el singular. En lengua aramea es uso corrientísimo, como se puede ver, por ejemplo en el ms. Neofiti 1 que estamos editando. No se olvide que los sacerdotes que redactaron el capítulo primero del Génesis hablaban como lengua vernácula el arameo.

Llegados a la conclusión cierta, o muy probable, que la imagen de Dios de Gén. 1,26,27 se refiere al dominio del hombre sobre las criaturas de la tierra, nos propusimos buscar una base bíblica más segura para la afirmación de Lahoz y de otros que el hombre es imagen de Dios por su mente.

Del Génesis 1 pasamos a Eclesiástico y Sabiduría, del siglo VI a los siglos II y I antes de Cristo.

Estos y otros libros tardíos del Viejo Testamento contienen pasajes, a veces largos, en los que el hagiógrafo «relee», es decir, actualiza o concreta o amplía un tema, un relato de libros bíblicos anteriores. Es lo que llaman género literario antológico. Los judíos lo llaman exégesis midrásica. Es la exégesis propia del rabinismo reflejada en los midrasim. El procedimiento midrásico se utiliza también en el Nuevo Testamento como evidencian en nuestros días diversos trabajos sobre el particular. Pero es conveniente advertir que este método de «releer», de dar a un texto bíblico antiguo sentido distinto o más amplio que el original, no obsta en principio a que tanto el sentido original como el dado en la reelaboración midrásica sean inspirados.

Eclo. 17, 1-8, «relee» según método midriásico los dos primeros capítulos del Génesis, particularmente Gén. 1,26,27.

Eclo. 17,2-4, como señalamos anteriormente, afirma que el hombre es imagen de Dios en cuanto rey de la creación: «Y le dio potestad sobre todo lo que en la tierra existe, revistió a los hombres de fuerza a semejanza suya (de Dios) (9) y los hizo a su imagen; infundió el respeto a los hombres sobre toda carne, de suerte que tengan señorío sobre las fieras y los pájaros».

Los versículos siguientes (Eclo. 17,5-9) prosiguen la relectura de Gén. 1 y 2 de esta manera: «Les formó lengua, ojos, oídos y les dio un corazón para pensar, los llenó del saber de la inteligencia y les mostró el bien y el mal...»

Según este pasaje, la imagen de Dios se amplía: no es sólo dominio de las criaturas; es facultad de hablar, ver, oír, facultad de pensar con el corazón (órgano del pensamiento según la antropología bíblica); es tener ciencia plena y discernimiento del bien y del mal.

El códice minúsculo griego 248 añade en una glosa a Eclo 17,4 más precisiones: «Recibieron del Señor el uso de las cinco potencias; como sexta les donó la participación de la mente, y, como séptima, la razón, intérprete de sus potencias». Pero esta glosa, de procedencia estoica, no encaja en un libro como el Eclesiástico, de impronta netamente judaica, y por tanto no sirve como dato revelado para nuestro intento de perfilar la imagen de Dios en el hombre según la revelación.

Sirve, en cambio, el libro de la Sabiduría. Es un libro abierto a la cultura helenística, que habla de las cuatro virtudes cardinales de los estoicos (8,7), de la materia informe de Platón (11,17), del alma y del cuerpo y de la inmortalidad de aquélla en conformidad con la filosofía platónica.

Según Sabiduría 2,22 s., la imagen de Dios está en el alma, en que ésta es inmortal: «(Los impíos) no apreciaron el premio (en la otra vida) de las almas puras; pues Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su propia pervivencia», o mejor, «de su propio ser», traduciendo **idiótetos** en vez de **aidiótetos** (pervivencia) que parece ser la lección de los mss. más garantes (10).

Llegados a este punto, convenimos que en la Escritura habla cierta base para la especulación sobre la mente como imagen de Dios, pero no quisimos saltar al Nuevo Testamento porque en esta parte de la Escritura se habla de la semejanza moral del hombre con Dios o de la semejanza sobrenatural. En Mat. 5,48, Luc. 6,36 se trata de la semejanza con Dios, que se ha de conseguir con las buenas obras, en particular con las obras de caridad; en Rom. 8,29 se habla de ser «conformes a la imagen del Hijo de Dios», en Rom. 8,15-17 y Gal. 4,5-7 de ser hijos adoptivos de Dios y hermanos de Jesucristo y en 2 Cor. 5,7, de ser «una nueva criatura», pero estas semejanzas —ética la primera y ontológica sobrenatural la segunda— no eran el tema de investigación propuesto por mi interlocutor, a quien interesaba la semejanza ontológica natural de la mente con Dios.

Por referirse a Cristo y no a todos los hombres, no examinamos Col. 1,15, donde se dice que Cristo «es la imagen del Dios invisible».

* * *

Agotada la discusión bíblica sobre el tema de la imagen de Dios o sobre otro tema, el sabio mercedario dejaba mi biblioteca y acudía a la cárcel a visitar a los presos practicando con esta obra de caridad la «imitatio Dei», y después, vuelto a su convento, tornaba a la metafísica, a sus especulaciones sobre el realismo introspectivo, y procuraba con su mente poderosa dar solución desde la inmanencia e introspección a problemas arduos de filosofía y teología.

Pero él y yo cada vez estábamos más convencidos que la renovación teológica no existirá si no se juntan especulación racional y profundo conocimiento de la Biblia, si no dialogan metafísicos y biblistas.

ALEJANDRO DIAZ MACHO

(9) LXX traduce «como a ellos». versión poco feliz de **Ri-demuto** de Gén. 1,26.

(10) R. H. Charles, **Apocrypha and Pseudepigraphica of the Old Testament** Oxford 1913, vol. I, p. 538.